

Lengyel Zsuzsanna

## Idő, szubjektivitás, hermeneutika. Az időprobléma heideggeri radikalizációjáról<sup>1</sup>

### ELŐZETES MEGJEGYZÉSEK

Az időkérdésre adandó válaszként a hagyományban kezdettől fogva kétféle alternatíva áll egymással szemben, amelyet *kozmológiai és pszichológiai* vagy *objektív és szubjektív* időfelfogásnak nevezhetünk. Míg az előbbi, a világmindenségben felfedezhető mozgás tapasztalata révén, a természeti folyamatok idejét határozza meg (pl. Arisztotelész *Fizikája*, Platón *Timaiosza*), addig az utóbbi a lélek idejét tartja szem előtt (pl. Ágoston, Kierkegaard, Bergson, Dilthey). A klasszikus filozófiai kérdésfeltevés ennek megfelelően azt igyekszik érdemben megválaszolni, hogy az idő objektív-e vagy szubjektív. A kérdést olykor így is megfogalmazzák: Van-e az időnek egyáltalán realitása vagy nincs? Vajon valóságosan (*in re*) vagy csupán a szemléletben (*in apprehensione*) létezik? Az időt tehát tagadnunk vagy állítanunk kell? Heidegger szerint nem kérdéses, hogy e tradicionális kérdésfeltevés keretében a mérleg nyelve melyik irányba mozdul el, hiszen „az időt mindig a szubjektumhoz kapcsolták” – olvashatjuk a Cassierrel folytatott davosi vitában (*KPM*, 283; magyarul: 2000, 339). A filozófiatörténetet kezdettől fogva az időfelfogások szubjektum-központúsága, az idő személyességének eszméje határozta meg, ezért a fizikai idő (kronosz) helyett a megélt időre (kairosz) helyeződött a hangsúly. Nem véletlen, hogy idő és szubjektivitás kérdése az időfilozófia egész történetében kitüntetett helyet foglal el. Heidegger Kant-könyve azonban arra is felhívja a figyelmet, hogy nem elegendő az idő szubjektivitására hivatkozni, a döntő kérdés inkább az, hogy mit jelent az idő oly gyakran emlegetett „szubjektív” karaktere, avagy „az idő helyesen felfogott szubjektumkaraktere” és „a szubjektum időkaraktere”? (*KPM*, 188; magyarul: 2000, 233). Mielőtt e kérdést megválaszolnánk, nézzük meg, hogy egyáltalán milyen problémát hordoz magában az idő szubjektivitásra vonatkozó kérdése, mi a kérdés tétje, és milyen lehetséges megjelenési formái lehetnek. Vállalva a leegyszerűsítés kockázatát, idő és szubjektivitás kérdésének alapvetően három rétegét különítjük el egymástól (DOSTAL 2006, 127. skk.):<sup>2</sup>

(1) E kérdés legrégebbi megjelenési formája a szubjektum időtlenségének gondolata. E felfogás szerint csupán az empirikus szubjektumot ragadhatjuk meg az idő által meghatározottként, ezzel szemben a szubjektum-én (mint alapul szolgáló, alapot adó) bizonyos értelemben kívül áll az időn, de időkonstituáló szerepe van. Az idő így végső soron az *atemporalis szubjektivitás*ban gyökerezik. Figyelemre méltó, hogy minde-

<sup>1</sup> Előadásként elhangzott 2008. október 2–3-án a „Nyelv, megismerés, tudat” címmel megrendezett konferencián, Budapesten. Jelen dolgozat ennek az előadásnak az átdolgozott változata. Ezúton szeretnék köszönetet mondani Schwendtnér Tibornak, Tózsér Jánosnak és Varga Péter Andrásnak, hogy megjegyzéseikkel és kérdéseikkel ösztönzést adtak a szóban elhangzottak továbbgondolására.

<sup>2</sup> E tekintetben Robert J. Dostal tanulmányára támaszkodom, azzal a különbséggel, hogy Dostal eredeti, Husserlre vonatkoztatott tipológiáját, tágabb filozófiatörténeti kontextusba helyezem.

nütt, ahol az éntől elvitatják az időkaraktert, nem csupán arról van szó, hogy az öntudat lesz az idő „alapja” és lehetőségi feltétele, hanem arról is, hogy a szubjektum ebben az esetben egyúttal önmaga eredetének gondolatát is tételezi. Ezen idealista pozíció talaján állva a szubjektum alapjának bármely elgondolása egyszersmind ugyanezen szubjektum produktuma marad. A szubjektivitásból ilyenformán nincs kiút.

(2) Idő és szubjektivitás viszonyának másik lehetséges alakja az az elképzelés, miszerint a szubjektivitás maga a radikális időbeliség. E felfogás szerint az időbeliség feltételeként elgondolt állandó és maradandóan fennálló én eszméje idealista konstrukció. Az én magának az időtapasztalatnak a folyamatában keletkezik, képződik és változik, hiszen az identitás maga is időbeli. Az önazonosság-képződés folyamata, az individuum formálódása, ennek során a személy önmagához eljövése, beteljesülés felé tartó mozgása azonban mégsem egyszerűen az „időben” van, hanem maga a véges szubjektum olyannyira „időbeli”, hogy legsajátabb lényege szerint ő maga az idő: egyenesen az *idő alkotja e szubjektivitás lényegi struktúráját*.

(3) Mindezekon túl azonban idő és szubjektivitás viszonyának kérdését, e problematika teljességét nem meríti ki az önazonosság-képződés folyamata, mivel e szubjektivitás időben fellépő módosulása önmagában még nem ad magyarázatot lényegszerkezetére és létrejöttére: a szubjektivitás konstitúciójának kérdése nem azonos e szubjektivitást konstituáló genezis problematikájával. Mindez arra világít rá, hogy az időkérdés túlnő az individuáció-problematika keretein, és az időanalízis tétje inkább az, hogy miként tisztázható általa az az ontológiai (vagy metafizikai) problémadimenzió, ahol az emberi szubjektivitás világhoz és másokhoz való viszonyának kérdései felmerülnek. E harmadik megközelítés arra mutat rá, hogy nem kielégítő megoldás, ha a lét minden elgondolható időbeli értelme a szubjektivitás körébe tartozik. Ha azonban az időnek valamiképpen prioritása van a szubjektív-objektív megkülönböztetéssel szemben, akkor központi kérdésként vetődik fel, hogy az *idő elgondolható-e úgy, mint a szubjektivitás „alapja” és horizontja*.

Ezen előzetes megfontolások után – mellyel érzékeltetni próbáltam a címben jelzett problémát – írásomban elsősorban azt vizsgálom, hogy miként jelenik meg idő és szubjektivitás kérdése Heidegger hermeneutikai filozófiájának perspektívájából. Ahhoz azonban, hogy érdemben beszélhessek e kérdésről, előzetesen tisztázni fogom a heideggeri időfelfogás szubjektivitását érintő legfontosabb fenomenológiai bírálatot, majd erre adható hermeneutikai válaszként vázolni fogom, hogy – értelmezésem szerint – mit jelent Heidegger időelemzéseiben a szubjektivitás kritikája. Tézisem az, hogy Heidegger kezdettől fogva a szubjektivitás-kritikájának igényével lépett fel, és ez irányú törekvéseinek legalább két világosan elkülöníthető rétege van, a szubjektum fogalmával kapcsolatos fenntartásai tehát kétirányúak. Egyfelől úgy vélem, hogy Heidegger egész emberfelfogása, ittlét-hermeneutikája az individuáció-probléma elmélyítésén keresztül a szubjektivitás új felfogásához vezet, amely többé nem elégszik meg az újkori szubjektum fogalommal, hanem a szubjektum ki-létére is rákérdez (arra, hogy kicsoda ez a szubjektum, tehát ez a szubjektum egyáltalán önmaga-e), ezzel pedig nem megszünteti a szubjektum szubjektivitását, hanem éppenséggel megragadhatóvá teszi annak feltáratlan köreit. Másfelől az időkérdés Heidegger számára nem csupán az individuáció-probléma alesete – mely arra a kérdésre keresi a választ, hogy a tényleges életben hogyan konstituálódik az emberi ittlét önmagához fűződő viszonya –, hanem a fundamentálonológia része, mely a létproblematika előtérbe helyezésével az idő deszubjektivizálásának, dezanropomorfizációjának gondolatát is magában fog-

lalja. Második lépésként, e tézisből kiindulva azt kísérlem megmutatni, hogy Heidegger főművében, a *Lét és idő*ben és az ehhez kapcsolódó 1927-es előadásban, *A fenomenológia alapproblémáiban* az említett szubjektivitás-kritika mindkét szempontja tetten érhető, ám ez a heideggeri program egészére nézve komoly feszültségeket rejt magában. A késői Heideggert talán épp ez indítja arra, hogy időelemzéseiben még radikálisabban tegye fel a kérdést: a filozófiai kérdés miként képes kivezetni a szubjektivitás köréből, amennyiben már nem e szubjektivitást állítja középpontjába, hanem olyan gondolkodásmód kialakítására törekszik, amely respektálva a lét túlerejét, e szubjektivitást magát csupán szeretné beilleszteni a létbe.

## A HEIDEGGERI IDŐFELFOGÁS SZUBJEKTIVITÁSÁT ÉRŐ FENOMENOLÓGIAI BÍRÁLAT

Lévinas a *Le Temps et l'Autre* című korai művében úgy fogalmaz, hogy Heideggernél az emberi ittlét autentikus formájának idői analízise még a magány, a szubjektum terminusaiban zajlott (vö. LÉVINAS 1979, 88. sk.), ezzel szemben ő egy olyan „temporális transzcendencia” után kutat, mely kiutat jelent a magányból. E temporális transzcendencia lényege, hogy: „lehetetlennek tűnik *egyetlen* szubjektumon belül időről beszélni” (LÉVINAS 1979, 64), mivel „az idő nem egy elszigetelt és magányos szubjektum valósága, hanem az a viszony, amely a szubjektumot a másikkal fűzi.” (LÉVINAS 1979, 17.) Lévinas olvasatában Heideggernél „a szubjektum azonossága önmagában képtelen ezt a nyitottságot megalapozni”, ezért az idő nem az önazonosság kibontakozásának elve, mint szerinte Heideggernél volt, hanem „maga az a dimenzió, amely az önmagába zárt szubjektum számára megnyílik [...] Ez több mint lelki állapotaink, tulajdonságaink megújulása, az idő lényegében az *új születése*”, valódi tapasztalat (LÉVINAS 1979, 71–73, kiemelés – L. Zs.). Ehhez hasonlóan *A lét és a semmi* című művében Sartre is azt veti Heidegger szemére, hogy ontológiai nézőpontja a kanti szubjektum absztrakt nézőpontjához kapcsolódik, mivel „az önmagán kívül létezés – írja Sartre – pontosan az *önmaga* definícióját alkotja a heideggeri filozófiában. [...] az önmagából kiszakadás mint a lét *a priori* struktúrája ugyanúgy elszigeteli a létet, ahogy a tapasztalatunk *a priori* feltételeire való kanti reflexió”. A *Lét és idő*ben Heidegger számára nehézségekbe ütközik, hogy „az »emberi-valóságot« kiszabadítsa magányából”, mivel a másik létezése csupán esetleges, „ek-sztázisainak kellős közepén az emberi-valóság egyedül marad.” (SARTRE 2006, 310. sk.)

Úgy is fogalmazhatunk, hogy Lévinas és Sartre szerint Heidegger helyesen mérte fel az idő hermeneutikai dimenzióját, amikor az emberi létezés értelmét az időhöz kapcsolta, ám abban tévedett, hogy ezt az időt (mint az emberi létezés értelmét, melyet „thanatológiai időbeliségnek” is nevezhetnénk) a végsőkéig szingularizálta, csupán az elszigetelt egzisztencia perspektívájából közelítette meg (CSEJTEI 2001, 117). A heideggeri kiindulópont nem egy interszubjektív fenomenológián, hanem egy redukzív fenomenológiai beállítódáson alapul, ebből adódóan a *Lét és idő* egészét az idő interszubjektív dimenziójának elhanyagolása és kidolgozatlansága jellemzi.<sup>3</sup> A szubjektivitás e fenomenológiai bírálata – miszerint Heidegger számára az idő minden elgon-

<sup>3</sup> Heidegger az együttlétet (Mitsein, Mitdasein) először a LI 25–27. §-ban fejti ki, amikor a vizsgálódás kifejezetten az önmagunkhoz való inadekvát viszony, az *önállótlan-ság-problematika* leírására irányul. „A »mások« nem annyit jelent: mindenki rajtam kívül, mindazok, akik közül az Én kiválik; éppen ellenkezőleg, a mások azok, akik-től az ember többnyire *nem* különbözteti meg magát, akik között az ember maga is ott van.” (SZ, 118, magyarul: 2001a, 144.) Később a LI 74. §-ában az autentikus közösségi létmód, az interszubjektivitás pozitív oldalának leírására is sor kerül az ittlét autentikus történetiségéből levezetett *sorsközösség fogalmán* keresztül.

dolható értelme, a szubjektivitás körébe tartozik, ezért időelemzéseit szolipszisztikus szerkezetűek, nem lépnek túl az újkori szubjektum-metafizika kérdéshorizontján – végső soron Lévinasnál és Sartre-nál is egyet jelent egy interszubjektív fenomenológia bevezetésével. Bár Heidegger is foglalkozik az együttlét és sorsközösség kérdésével, ez azonban a Másik témája, és a közösségi lét iránt érdeklődő fenomenológusok számára túl kevés, mivel az interszubjektivitás értelmét (a történeti sorsközösség fogalmát) Heidegger időelemzéseit nem *megalapozzák*, csupán az ittlét eredeti időbeliségének fenoménjéből *dedukálják*.<sup>4</sup> Mindezekkel szemben viszont az a kérdés vetődik fel, hogy számon kérhető-e az interszubjektivitás problémahorizontjának hiánya abban a heideggeri időanalízisben, amely már magát a szubjektivitás fogalmát is elveti, és helyébe a Dasein terminust állítja. A Dasein fogalom lényegét minden bizonnyal félreérténénk, ha szubjektumként értelmeznénk. A Dasein mint világban-való-lét pontosan azt fejezi ki, hogy nem rendelkezik a szubjektivitás struktúrájával, mivel nem ismeretelméleti, hanem ontológiai funkciót tölt be (vö. ESCUBES 2004, 16).<sup>5</sup>

## HEIDEGGER SZUBJEKTIVITÁSKRITIKÁJA

Heidegger időelemzéseit tehát nem a hagyományos szubjektumfilozófia probléma-horizontján belül mozognak, melynek alapja az énszerű és nem-énszerű létező, a szubjektum és objektum, a *res cogitans* és *res extensa* közötti megkülönböztetés. Heidegger problémája ezzel a megközelítéssel az, hogy „ha a szubjektummal szembeállítunk egy objektumot, akkor a kérdés még egyáltalán nem jut el abba a dimenzióba, hogy az objektummá vált létező *specifikus létmódjára* egy szubjektum *létmódjához* való viszonyulásában kérdezzünk. [...] a szubjektum-objektum kapcsolatból való emez elindulás eltorlaszolja a tulajdonképpeni ontológiai kérdéshez való hozzáférést.” (GA 24, 223; magyarul: 2001b, 198. sk., kiemelés – L. Zs.) Mivel a szubjektum és objektum fogalmak maguk is kérdésesek, ontológiailag meghatározatlanok, nem elégségesek, ezért Heidegger újra és újra azt igyekszik megmutatni, hogy „az idő értelmére irányuló kérdést eleve hamis irányba tereljük, amikor az elé az alternatíva elé állítjuk, hogy a szubjektumhoz vagy az objektumhoz tartozik-e. Ezen a ponton egyfajta végtelen dialektikát dolgozhatunk ki, anélkül hogy a legcsekélyebbet is hozzátennénk a dologhoz [...]” (GA 24, 359; magyarul: 2001b, 315.) Majd így folytatja: „a kérdés így nem csupán eldönthetetlen, hanem még csak fel sem vethető [...] nem mondhatjuk sem azt, hogy az idő valami objektív abban az értelemben, hogy az objektumok közé tartozik, sem azt, hogy valami szubjektív, azaz a szubjektumban meglévő. Meg fog mutatkozni, hogy ez a kérdésfeltevés képtelenség, de egyúttal az is, hogy a két válasz, miszerint az idő objektív, illetve szubjektív, bizonyos módon az eredeti időbeliség fogalmából jogosultakká válnak.” (GA 24, 361; magyarul: 2001b, 317.)

<sup>4</sup> Heidegger úgy fogalmaz, hogy „a történetiséget tisztán az ittlét eredendő időbeliségéből kell »dedukálnunk«”. (SZ, 377; magyarul: 2001a, 434.) Sartre szerint „Heidegger elmélete inkább csak a megoldás felé mutat, mintsem megadná azt. Még ha fenntartások nélkül el is fogadjuk az »együtt-létnek« a »számára-léttel« való helyettesítését, az csak egy pusztá kinyilvánítás marad, amely minden alapot nélkülöz. [...] Csakhogy éppen erre az együttlétre kellene magyarázatot adni. Az együtt-lét miért válik létünk kizárólagos alapjává [...]” (Sartre 2006, 307.)

<sup>5</sup> A Dasein maga a nyitottság struktúrája, melynek nem kell kilépnie az önelsajátítás magányából ahhoz, hogy a temporális transzcendenciát elérje, mivel már eleve magában hordozza e temporális transzcendenciát, amelyen a valódi önismeret és identitás megtalálásának lehetősége alapul: „Csak annak a létezőnek van meg a lehetősége arra, hogy Önmaga legyen, amelynek létszerkezetéhez hozzátartozik a transzcendencia. Sőt a transzcendencia az előfeltétele annak, hogy az ittlétnek önmaga-jellege van.” (GA 24, 425. sk.) Az ittlét léteinek temporális transzcendenciája, Heidegger szerint, éppen azért kitüntetett transzcendencia, mert benne rejlik a legradikálisabb *individuáció* lehetősége és szükségszerűsége (vö. SZ, 38; magyarul: 2001a, 55)

Ha jobban belegondolunk, e heideggeri gondolatmenet háttérében kanti intenció rejlik. Heidegger a kanti antinómia-tanhoz hasonlóan arra mutat rá, hogy a metafizika állapota alatt a gondolkodás sajátos dichotomikus szerkezete értendő, ez azonban folyamatosan egymást megszüntetni nem képes, egymást újratermelő, el nem dönthető válaszalternatívákat szül. Heidegger szerint mindegy, hogy objektíváló vagy szubjektíváló módon akarjuk-e az időt megragadni, mindkettő időtapasztalatunk *eltárgyasításához* vezet, ezért inkább e hagyományos dichotómia mögé kellene kérdeznünk. Heidegger hermeneutikai beállítódásának lényege, hogy olyan hozzáférést próbál biztosítani az időtapasztalathoz, amelyen belül a szubjektív-objektív szembeállítás meginogni látszik. E kritikai vizsgálódás érdeme, hogy egy metafizikai szemlélet szükségességét veti fel. Az idő szubjektivitása és objektivitása a metafizika viszony fogalmai, a közöttük fennálló dichotómiának, egyik vagy másik dominanciájának csak e metafizika keretei között van jelentősége, ezért sem a kozmológiai, sem a pszichológiai időfelfogás nem képes kilépni e séma keretei közül. E polárisan szembenálló nézőpontok esetén, ahol az álláspontok belső koherenciája kétségbevonhatatlan, nem lehet radikálisan előrelépni másként, csak úgy, ha mindkét álláspont közös előfeltevéseinek felmutatásával a *vita forrásaira* kérdezzük rá. A kollízió meghaladása csak a koherens álláspontok motivációs bázisát megjelölő kritikai megközelítés alapján lehetséges. A heideggeri kritika – mint e tradicionális dualista időfelfogás *fenomenológiai destrukciója* – ezért nem ellenvetés, mely a tradicionális kérdésfeltevés keretein belül érvelve cáfol vagy ellenbizonyítékokat mutat fel, hanem úgyszólván egy metafizikai nézőpont kimunkálására irányul, amelynek e kérdésfeltevés születéséről van lényeges mondanivalója. Ezzel az időprobléma megfogalmazásának és megválaszolásának módját változtatja meg. Nem arra kérdez rá, hogy milyen érvekkel védhető egyik vagy másik választípus, hanem hogy milyen feltételek mellett születik meg maga a probléma: az idő szubjektivitásának és objektivitásának kérdése. Eszerint az alternatívák hálójában vergődő ember nem magukkal a válaszalternatívákkal, hanem a szubjektum-metafizikára jellemző dichotomikus kérdésfeltevés lehetőségfeltételeinek, előfeltevéseinek, motivációinak megragadásával emelheti időtudatát magasabb szintre. A végtelenségig érvelhetünk az idő objektív vagy szubjektív volta mellett, mégpedig ugyanolyan erős és meggyőző érvekkel, ám e metafizikai eldöntendő kérdés inkább az időprobléma redukciójához, mintsem a megoldásához vezet: az idő eldologiasító, eltárgyasító felfogását illusztrálja.

Az időről való gondolkodásunk Heidegger szerint azonban nem követheti ugyanazt a módot, ahogy tárgyiaságokat tudatosítunk. Itt semmi dologszerűre, tárgyra nem szabad gondolnunk. Az időelemzések nem a szokásos szubjektum-objektum séma keretében mozognak. A heideggeri nyelvhasználat elkerülhetővé teszi, hogy az időfenomént, a szubjektum ellenpólusaként, valamilyen tárgyi időfolyamatként vagy tárgyszerkezetével rendelkezőként fogjuk fel. Az idő nem jeleníthető meg tárgyas képzet formájában, mert nem egyszerűen egyike a kézzelfogható létezőknek, ahogy ezt a szubjektumra orientálódó reflexiófilozófia megközelítésmódja láttatja. Az időt illető hermeneutikai eszmélődés feladata a reflexiófilozófia által kioltott ama dimenziók újbóli visszakapcsolása a vizsgálódás körébe, amelyeknek a reflexiófilozófia perspektívájában észrevétlennek kell maradnia, amelyeket figyelmen kívül kell hagynia ahhoz, hogy az időről mint a vizsgálódás tárgyáról szóló filozófia lehetővé váljon. Heidegger alapvető belátása, hogy az idő hermeneutikai fenomenológiája nem objektumokkal szembeni szubjektumokat, hanem fenoméneket vizsgál. Az időtapasztala-

lat nem a vizsgálódás „tárgyaként”, nem szubjektív vagy objektív időként, hanem a maga fenomenalizálásában jelenik meg: anélkül hogy ő maga az embertől idegen tárgyi adottságként, vele szembeállítottként, szemlélője pedig szubjektív tudatként venne részt e megmutakozásban. Az idő fenoménként való értelmezése arra utal, hogy a heideggeri vizsgálódás nem tárgyi kérdésfeltevést követ, melynek teljesítése azt jelenti, hogy az időt „nem szabad sem »szubjektivisztikusan« légneművé tenni, sem pedig egy rossz »objektiválásban« »eldologiasítani«”. (SZ, 419. sk.; magyarul: 2001a, 480. sk.) Az időnek tehát létezik olyan tematizálási módja, melyben nem válik sem „szubjektívvé”, sem „objektívvé”, csupán tapasztalatjellegében megértetté.

A reflexív megközelítés azon az előfeltevésen nyugszik, miszerint képes kilépni a tárgyaúl választott időtapasztalat által mindenkor közvetített értelemtörténetből. Heidegger szerint az időt a filozófia csak azáltal fedezi föl, ha önmagát is annak részeként fogja fel, ha az időről való gondolkodás számításba veszi saját gondolkodásának időbeliségét is. Az időt csak akkor védhetjük meg a dologszerű eltárgyasítástól, ha nem szubjektív vagy objektív módon közelítünk hozzá, mivel így mindig olyasmi marad, amelyet a *meglévőség* értelmében fogunk fel, hanem inkább saját egzisztenciánkon keresztül találkozunk vele. A megértés hermeneutikai alapfeltételei éppen akkor teljesülnek, ha az időből nem reflektáljuk ki magunkat. De a döntő nem is az, hogy ne lépjünk ki, vagy: kilépünk-e az időbeliség köréből, hanem hogy megfelelően lépjünk bele, hiszen benne rejlik a lét legeredetibb megismerésének pozitív lehetősége. A heideggeri időelemzések is kétpólusúak, amelyben létezik egy tőlünk független, személyesség alatti, homogén lefolyású idősík és saját egzisztenciánk személyes, belső időbelisége; de a két idősík itt kölcsönösen feltételezi egymást. A heideggeri tematizálás így ahhoz a kérdéshez vezet el, hogy miként kapcsolódik egymáshoz a fizikai idő és a lélek ideje – ez az emberi egzisztencia *történetiségének* (*Geschichtlichkeit*) kérdése. Az idő ebben a formában nem szubjektív vagy objektív, hanem egy eredendőbb értelemben mindkettő egyszerre, amennyiben magához az emberi egzisztenciához tartozik. Ha tehát a gondolkodást ki akarjuk szabadítani a polárisan szembenálló nézőpontok vitájának circulus vitiosusából, akkor Heidegger szerint, a kérdést feltevő emberre kell radikálisabban visszakérdezni. Így hermeneutikai nézőpontból az a kiegészítés kínálkozik, hogy ha az időkérdést jól értjük, akkor megváltozik annak korábbi értelme, a probléma tétje is. Az *idő fogalma* című 1924-es előadásában Heidegger ezért azt állítja, hogy nem lehet föltenni a „Mi az idő?” kérdést önmagában, hanem inkább azt kell kérdezni, hogy „Én vagyok-e a saját időm?” (HEIDEGGER 1992, 51.) Az idő már nem önmagában, hanem a *számunkra* perspektívájában jelenik meg, ahol nem az időkérdésről általában, hanem az idő *értelmére* vonatkozó kérdésről lesz szó.

E hermeneutikai pozícióból Heidegger két dolgot tesz világossá: „a filozófiának talán a 'szubjektumból' kell kiindulnia, és végső kérdéseivel a 'szubjektumba' kell visszatérnie, ám nem szabad egyoldalúan szubjektivisztikusan feltennie kérdéseit.” (GA 24, 220; magyarul: 2001b, 196.)<sup>6</sup>

Ez egyfelől azt jelenti, hogy a szubjektum hangsúlyozásában nagyon is valódi ösztönzés rejlik a filozófiai kérdezésre, mivel önmaga-létről beszélni csak a szubjektum filozófiájában lehetséges: „Csupán a szubjektum radikális interpretációjával kerülhetjük el a hamis szubjektivizmust, és éppígy a vak realizmust is, mely realistább szeret-

<sup>6</sup> A heideggeri „szubjektivitás” e kétféle szempontjának értelmezését lásd Tugendhat 1976, 385.



ne lenni, mint maguk a dolgok, amennyiben a világ fenomenjét félreismeri.” (GA 24, 249; magyarul: 2001b, 221.)<sup>7</sup>

Másfelől Heidegger azt is jelzi, hogy azt a fajta szubjektivitást, amelyet a reflexiófilozófia képvisel, mégiscsak le kell küzdeni, mivel ez a nézőpont abszolutizálja a szubjektumot, az öntudat abszolút szubjektumként való tételezéséhez vezet, így végső soron nem veszi tudomásul az emberi végeességet. Heidegger azt kifogásolja, hogy az újkori metafizika szubjektumot firtató kérdése valójában nem jut el oda, hogy feltegye azt a kérdést, amely kifejezetten a személy létmódját firtatja: „az ittlét létét az határozza meg, hogy valamilyen értelemben [...] meglévő, mégpedig olyképpen, hogy önmagát nem saját hatalma révén tette létezővé” a szubjektivitás öntudatból való interpretációja, „a szubjektumnak mint öntudatnak a meghatározása azonban semmit sem állít az Én létmódjáról”. (GA 24, 218; magyarul: 2001b, 194.) Heidegger szerint a szubjektum-metafizika vonalán haladva Kant is megkísérelte az időt a szubjektumra visszavezetni, de a sematizmus-tan révén talán megsejtette, hogy az időt mégsem sikerülhet a véges én önszemléletére alapozni, „mert talán éppen az idő az Én a priori-ja – az idő persze egy eredendőbb értelemben, mint ahogyan azt Kant képes volt megragadni. Kant az időt az érzékiséghez számította, és ezért kezdettől fogva a tradíció szerint egyedül a természeti idő lebegett a szeme előtt”. (GA 24, 206; magyarul: 2001b, 185.) A heideggeri temporalitásproblematika Kant sejtéseit radikalizálva azt fejezi ki, hogy az idő nincs sem belül, a szubjektumban, sem kívül, az objektumban, hanem „»korábban« »van« minden szubjektivitásnál és objektivitásnál” (SZ, 419. sk.; magyarul: 2001a, 480. sk.). „Az idő objektívebb minden objektumnál, és ugyanakkor szubjektív is, vagyis csak akkor van, ha szubjektumok vannak.” (GA 24, 359; magyarul: 2001b, 315.)

Összegezve: mindez arra mutat rá, hogy a heideggeri időelemzések szerint alapvetően kétféle szubjektivitás létezik, az önmagunkká válni tudás vagy önmagunk abszolút szubjektumként való tételezése. A filozófiának az egyikre szüksége van, a másikat azonban le kell küzdenie. A következőkben azt szeretném ismertetni, hogy a *Lét és idő*ben miként van jelen mindkét törekvés.

## IDŐ ÉS SZUBJEKTIVITÁS A LÉT ÉS IDŐBEN: IDŐBELISÉG ÉS TEMPORALITÁS

A *Lét és idő* tervezett programja három lépést foglal magában: 1. a kiindulópontot az ittlét előkészítő analízise, az egzisztencia létszerkezetének szisztematikus elemzése jelenti. Ezt követi a kidolgozás további két feladata: 2. „az ittlét időbeliségre vonatkoztatott interpretációja”, melynek célja, hogy az ittlét-analitikát az idő perspektívájából is megismételje és beteljesítse (vö. SZ 61. §; 304; magyarul: 2001a, 353), 3. végül magának „az időnek mint a létkérdés transzcendentális horizontjának explikációja”. (SZ, 38; magyarul: 2001a, 57.) Nem kétséges, hogy az idő fogalmában Heidegger fundamentá lontológiájának központi mozzanatait bontja ki. Az idő e filozófiai program szinte min-

<sup>7</sup> Joachim Ritter arra a kérdésre, vajon elkerüli-e Heidegger a metafizika szubjektivistá fordulatát, ezért joggal állítja azt, hogy „nemcsak nem kerül el, hanem – és ebben rejlik a heideggeri pozíció radikalitása – a jelenvalólét megismerésének elvévé teszi. Ez mindenképpen nagy lépés előre, függetlenül attól, hogy elfogadjuk vagy elutasítjuk a kiindulópontot; hiszen így Heidegger napvilágra hozza a filozófiai antropológia elhallgatott közép-pontját [...] s kifejezetten elismeri azt. [...] Heidegger így azért hajtja végre a szubjektivistá fordulatot, hogy általa tegyen szert eszközre annak a lepelnek az átszakításához és eltávolításához, amellyel a tudományos gondolkodásmód a jelenvalólét eredeti struktúráit eltakarja. [...] Ha valahol, hát itt kell bizonyítania jogát és erejét a metafizikai lényegmegismerésre jellemző szubjektivizmusnak.” (Ritter 2007, 20–22.)

den szintjének fontos része, ezért különböző jelentésrétegeinek tematizálására körkörszerű kifejtésben kerül sor, ahol maga a mű strukturálisan úgy van felépítve, hogy az idő értelme az expozíció során csak fokozatosan, lépésről lépésre tárul fel előttünk; minden későbbi újratematizálás további elemeket sző a már meglévőkhöz. Ilyenformán idő és szubjektivitás struktúrái a műben több szinten összefonódnak, együtt konstituálódnak. A kérdés csak az, hogyan integrálódnak az idő különböző szintjei Heideggernél a fundamentálonológiai program egészébe? A legmagasabb szintű probléma az időszintek egymáshoz kapcsolódása, a köztük lévő összefüggés. Épp ezek teszik kérdéssé Heidegger számára is programja koherenciáját, megvalósíthatóságát.

Heidegger mindenekelőtt arra mutat rá, hogy ha a tárgy-tapasztalatok körében mozgó szubjektív és objektív időfelfogásoktól a pillantást visszavezetjük az idő fenomén jellegére, akkor két további jelentésrétege is feltárul számunkra. Ennek megfelelően az ittlét-analitika alapvetően két feladatot foglal magában: az ittlét időbeliségének (*Zeitlichkeit*) és a lét temporalitásának (*Temporalität*) feltárását. A főmű tervezett útvonala, hogy „az időbeliségből mint a létmegértő ittlét létéből kiindulva eredendő explikációját adjuk az időnek mint a létmegértés horizontjának” (SZ, 17; magyarul: 2001a, 34), mert ezen az úton csak „a temporalitás problematikájának expozíciójában adunk majd először konkrét választ a lét értelmének kérdésére”. (SZ, 19, magyarul: 2001a, 35.) E lépések kiegészítik, átfedik egymást, ugyanakkor ellentmondásban is állnak egymással: Heidegger szerint „a 'temporalitás' terminus nem azonos az időbeliséggel”, egyúttal mégis „az időbeliséget jelenti, amennyiben ez maga úgy tematizálódik, mint a létmegértésnek és az ontológiának mint olyannak a lehetőségfeltétele”. (GA 24, 324, vö. 388; magyarul: 2001b, 284, vö. 339.) Ebben az értelemben „a temporalitás az időbeliség mint olyan legerendőbb időiesülése”. (GA 24, 429; magyarul: 2001b, 374.)

Heidegger első körben arra világít rá, hogy ha nem annak tárgyi meghatározása érdekel, hogy „mi az idő?” önmagában, hanem annak felmutatása, hogy „ki az idő?”, az egzisztencia ki-létére vonatkozó kérdés, ahol az időt *egzisztenciális történés*ként értjük, a saját létünkre rávetítve, a léthez vezető szemlélettel, akkor az időkérdés annak tisztázására irányul, hogy mi konstituál egzisztenciát, mit jelent az *egzisztencia időbelisége* az emberi létezés szemszögéből. Ezen az individualitásérzékeny szinten, ahol a legsajátabb lenni-tudás, az önazonosság a tét, dolgozza ki Heidegger az ittlét-analitika jól ismert thanatológiai időfogalmát. Célja az autentikus időtapasztalat lehetséges útjainak feltárása, amely megnyitja az utat a „saját”-lét, az önmagaság (*Selbst*) felé. Arra mutat rá, hogy az autentikus és inautentikus időtapasztalat mennyiben képes az emberi ittlét önértelmezésének lehetőségeit tágítani vagy beszűkíteni. E heideggeri elgondolás lényege, hogy az autentikus idő csak az emberi lét határainak belátásán, a végeség tapasztalatán keresztül válik hozzáférhetővé, ezért a főmű az autentikus halálhoz viszonyuló létből vezeti le az emberi ittlét eredeti időbeliségét (*Zeitlichkeit*), majd tárja fel annak lényegi struktúráit. A történetiség fejezet, amely végül az időbeliséget a maga teljességében konkretizálja, azt mutatja be, hogy miként alkotja az autentikus időbeliség az önmagaság „ki”-jét, a világban-való-lét „szubjektumát”. Az analízis eredménye nemcsak az, hogy bepillantást nyer az ittlét eredendő létszerkezetébe, hanem hogy az időbeliség az ittlét létértelmeként tárul fel. E heideggeri időelemzés legfőbb érdeme, hogy kimutatja a legsajátabb lét egzisztenciális jelentőségét, ahol az idő a „szubjektum” konstitutív eleme lesz, és ezzel olyan gondolkodást képvisel, amely a szubjektum-vesztés, az önmaga-nélküliség ellenében dolgozik. Gadamer ezért is írja, hogy „Heidegger *Lét és idő*-jében [...] megtörtént valami abból, amit Jaspers apelláló gondolkodásnak



nevezett, az egzisztencia felszólítása önmagához a tulajdonképpeniség választására” (GADAMER 1993, 54. sk., vö. GW 3, 278), a *Lét és idő* mégsem az egzisztenciafilozófiát képviselte, hanem csak annak nyelvén fogalmazta meg kérdésfeltevését. A heideggeri időelemzés csak részben olvasható egzisztens apellációként, arra való felszólításként, hogy az ittlét váljon önmagává.

Heidegger maga is felhívja a figyelmet arra, hogy nem filozófiai antropológiát művel, hanem egy fundamentálonológiai alapvetés előkészítéseként és kulcsaként végzi el az ittlét idői analitikáját. Nemcsak arról van szó, hogy az egzisztencia torzítatlan megragadása érdekében az időtapasztalatot behozza az emberi életbe, hanem hogy az emberi egzisztencia időbeliségébe ágyazott tematizáció révén magát az *általában vett lét értelmét* kívánja megalapozni és kidolgozni. Amennyiben Heidegger számára az idő nem csupán emberfelfogásának, hanem egész lételfogásának és ontológiai alapvetésének kulcsfogalma, annyiban e fenomén *transzcendentális jegyekkel* is rendelkezik, és nem lesz pusztán egzisztenciálisan exponálható.<sup>8</sup> Azt is mondhatjuk, hogy a heideggeri időfelfogás gyökereit inkább Kant és Husserl a priori lehetőségfeltételre irányuló transzcendentális kérdésfeltevése szintjén érdemes keresnünk, mintsem az egzisztenciafilozófiák kérdéshorizontján (pl. Kierkegaard-nál, Bergsonnál vagy Dilthey-nél), ahol az időprobléma a szubjektummá válni tudás, az individuáció kérdését foglalja magában (vö. CSEJTEI 2001, 59. sk., 63). A *Lét és idő* programjának végső horizontját a Kanttól és Husserltől megörökölt transzcendentális kérdésfeltevés továbbgondolásának szándéka hatja át.<sup>9</sup> Az ittlét-analízis Heidegger számára nem végcél, mivel az időbeliség értelmezése még nem ad választ a fő kérdésre, amely az általában vett lét értelmére vonatkozik, hanem csupán előkészíti a fenomenológiai talajt a megválaszoláshoz. Heidegger eredeti tervei szerint az egzisztencia időbeliségének önmegértése és önelsajátítása szükségképpen túlmutat önmagán. Az ittlét létszerkezetének feltárása a létkérdés megválaszolásához is közelebb vinne. A lét interpretációja ebben az értelemben magában foglalná az ittlét időbeliségéből kiindulva a *lét temporalitásának* kidolgozását is. Itt azonban Heidegger olyan területre merészkedik, amelyet a *Lét és idő* befejezetlenül maradó fejtegetéseiben már kijelölt, ám be nem járt. A *Lét és idő* az

<sup>8</sup> Heidegger úgy fogalmaz, hogy „az időbeliséget nem azért vesszük szemügyre, mert a jelenkor filozófiája (Bergson, Dilthey, Simmel) azáltal akarja a korábbinál behatóbban, »életesebben« megragadni, »az életet« a maga életességében, hogy meghatározza annak időkarakterét. Ellenkezőleg, arról van szó, hogy ha az ittlét időbeliségként való értelmezése a fundamentálonológia célja, akkor azt egyedül a létproblémának mint olyannak kell motiválnia. Ezzel először nyílik meg az időre irányuló kérdés fundamentálonológiai értelme, mely a *Lét és időt egyedül* vezérlő értelem.” (KPM, 239; magyarul: 2000, 290.) Továbbá: „ami eddig a »léttel és idővel« kapcsolatos kutatásokból napvilágot látott, annak nem egyéb a feladata, mint [...] hogy »elnyerjük a létkérdés transzcendentális horizontját«. Minden konkrét értelmezés, mindenekelőtt az időé, *csakis a létkérdés lehetővé tétele*nek irányában értékelhető.” (WGM, 162; magyarul: 2003, 160.) A *Zollikoni szemináriumok*ban szintén elhangzik, hogy „az ittlét-analitika” nem antropológia, hanem „az emberlét mint ittlét meghatározott ontológiai interpretációja, mégpedig a létkérdés előkészítése szolgálatában”. (ZS, 162.)

<sup>9</sup> Dostal szerint Heidegger tudott Husserl 1905-ös időtudatról szóló elemzéséről, s ez hatással volt arra, hogy fő művében az idő olyan középponti szerepet játszott. „Heidegger *Lét és idője* lét és idő viszonyának explikációjával – írja Dostal – már a husserli projekt nyomában jár”, a heideggeri ontológia az idő tematizációjánál a Kanttól és Husserltől megörökölt problémákkal küzd, olyan problémákkal, melyek a kant-i transzcendentál-filozófiát követően, Husserl genetikus fenomenológiájában merültek föl először. Dostal a tanulmányát végül azzal zárja, hogy Heidegger hiába helyettesítette a transzcendentális szubjektívizmust az ittlét-analízissel, mégsem sikerült adekvátan megoldania azokat a problémákat, amelyekkel Husserl szembesült az időbeliség kidolgozása során. Az időbeliség végső soron örök kihívás marad a fenomenológia számára. Az idő-fenomenológia és a vele kapcsolatos problémák mind Husserlnél, mind Heideggernél a fenomenológiai tapasztalat-analízis határait mutatnak rá, a fenomenológia általában vett lehetőségére kérdeznak rá, ezzel egész megértésünket újradefiniálják arról, hogy miként lehetséges egyáltalán filozófia (Dostal 2006, 120–145. különösen: 121, 129. sk., 144. sk., továbbá vö. 124. sk., 137).

általában vett lét értelmére még nem adott választ, az ittlét létszerkezetének tisztázásával „e vizsgálódás még csak *úton van* ehhez”. A feladat második részét a főmű nem teljesítette. Heidegger számára továbbra sem világos, hogy miként lehet eljutni az ittlét időbeliségéből kiindulva a lét temporális interpretációjához, hogy: „vezet-e út az eredendő *időtől* a lét értelméhez? Vajon maga az *idő* a lét horizontjaként nyilvánul meg?” (SZ, 437; magyarul: 2001a, 500.)

E temporalitástematika tényleges kidolgozását Heidegger *A fenomenológia alapproblémái* című, 1927-es előadásban kezdi meg, amely ebben az értelemben az ittlét analitikáját már előfeltételezi.<sup>10</sup> Az időbeliség-struktúra genetikus analízisével Heidegger most már nem az ittlét eredeti egzisztenciaszerkezetének felmutatását ismétli meg, hanem egy lépéssel továbbmenve kísérletet tesz „a *Lét és idő* 1. rész 3. szakaszának új kidolgozására”. (GA 24, 1; magyarul: 2001b, 11.) Az 1927-es előadás jelentősége pontosan abban áll, hogy a *Lét és idő*-ben elért eredményeket megpróbálja továbbvinni, ezért az időbeliség szerkezetére támaszkodva Heidegger most már kifejezetten azokat az „elrugaszkodási pontokat” keresi, amelyek a temporalitásproblematika irányába vezetnek (vö. SCHWENDTNER 2008, 180). Miután a *Lét és idő* az ittlét időbeliségét már leírta, Heidegger a temporalitás fogalmának segítségével most mélyebb szintre akar ásní annál, amit az ittlét időbeliségével előzőleg megragadott.

Heideggernél a temporalitás problémájának (vagyis az időnek a létmegértés horizontjaként való) bevezetése teszi igazán nyilvánvalóvá, hogy az idő nem lesz tisztán egzisztenciálisan exponálható, a kérdés túlmutat egy szokásos egzisztenciálfilozófia keretein, mivel nem csupán egy filozófiai emberfelfogásnak, hanem egy egész lét-felfogásnak is a kulcsfogalma. A temporalitástematika azt a kérdést feszegeti, hogy az önazonosság-képződés folyamata, időben fellépő módosulása önmagában még nem ad magyarázatot a lényeg szerkezetére és létrejöttére, a szubjektivitás konstitúciója tehát nem azonos e szubjektivitás genezisének problematikájával. Heidegger arra mutat rá, hogy ha egzisztenciája időbeliségét (*Zeitlichkeit*) nem az ember hozza létre, nem önmaga állítja elő, hanem ebbe az időbeliségbe már eleve bele van vetve (*geworfen*), akkor léteznie kell egy olyan idődimenzióknak is, amely e konkrét faktikus időbeliség a priori lehetőségfeltétele. Az időt Heidegger abban a funkciójában nevezi temporalitásnak (*Temporalität*), amelyben már nem csupán a tényleges szubjektum alkotóeleme, hanem az emberi szubjektivitás szubjektivitást teremtő alapja, heideggeri kifejezéssel élve „a »valódi« szubjektivitás a priorija”. (SZ, 229, vö. 131, 41; magyarul: 2001a, 266. sk., vö. 159, 58.) Így a lét interpretációja az ittlét időbeliségéből kiindulva magában foglalná a lét temporalitásának kidolgozását is. Más szóval, a heideggeri temporalitás fogalom azt fejezi ki, hogy túl rövidre fognánk a pillantást, ha az időkérdést csak a szubjektivitástematika talaján bontanánk ki: mivel az egzisztencia időbeliségéből kiindulva önmagában nem lehetséges a lét értelmét kidolgozni, ehhez egy olyan időfogalom felmutatására is szükség van, amely nem pusztán az ember által hordozott értelem-összefüggések által konstituálódik. Amely tehát már nem egyszerűen az ember eredendő teljesítményeinek, a „szubjektum produktivitásának” eredménye (GA 26, 273, vö. 272), hanem egy eredendő tapasztalati léthelyzet kérdését veti fel. A temporalitás kérdésénél valójában már a *transzcendencia-probléma* gyökereinél vagyunk, amellyel Heidegger megpróbál a sematizmusprobléma megoldásához hozzájárulni. A temporalitás sematizmusa arra a kérdésre keresi a választ, hogy

<sup>10</sup> „...az ittlét egzisztenciális analitikájának lényeges eredményét mint megalapozott eredményt előfeltételeznünk kell.” (GA 24, 323; magyarul: 2001b, 283.)

miként lehetséges a lét és létező közötti kapcsolat (ontológiai differencia) tapasztalati artikulációja. A sematizmusra való visszavezetés itt azonban nem jelenti a szubjektum-metafizikához való visszatérést. Nem a szubjektum belső, mentális szférájának visszacsempészéséről van szó. Heidegger tisztában van azzal, hogy nem kielégítő megoldás, ha minden elgondolható értelem a szubjektivitás körébe tartozik. Az időkérdés túlmutat az emberi én forrásából eredő körkörös okfejtésen, valamiként prioritása van a szubjektivitással szemben, radikálisan pre-egologikus, de továbbra is kérdéses marad, hogy a filozófus kérdése miként képes kivezetni a szubjektivitás köréből, amennyiben e szubjektivitás geneziséét, a priori lehetőségfeltételét kutatja. Vajon az idő mint temporalitás képes-e betölteni e végső perspektíva szerepét?

Heidegger számára e tekintetben a fő probléma az, hogy még ha elgondolható is az időnek ez a fogalma, valójában nem megismerhető: az egzisztencia *időeksz-tázisaihoz* tartozó *horizontális sémák* már nem adottságok. Nincs a tapasztalatnak olyan rétege, melyben megtapasztalhatók lennének. Maga a temporalitásként elgondolt idő szigorú értelemben véve már nem fenomén, hanem a fenomének önmagában és közvetlenül hozzáférhetetlen, de valamilyen módon mégiscsak megmutatkozó *lehetőségfeltétele*, a megjelenő tapasztalati fenomének nem-megjelenő szerkezeti összefüggése. A temporális sémákat nem tehetjük szemléletileg hozzáférhetővé, csak indirekt módon szerzünk tudomást róluk, a ránk gyakorolt hatásukon (affektivitásukon) keresztül ismerhetjük meg őket. Bár minden fenomén fenomenalizációjához konstitutív módon járulnak hozzá, a fenomenális szférába azonban nem épülnek be, ezért önmagukban már nem fenomenalizálhatók. Heideggernek a temporalitás sémáit végső soron nem sikerül konkrét tapasztalatokhoz hozzákötnie, ezért az időnek e végső dimenziójában egész hermeneutikai fenomenológiája automatikusan formalizálódik. Megválaszolatlan marad, hogy maguk a sémák, melyek meghatározzák tapasztalatainkat, miként válhatnak egy tapasztalat-analízis részévé. Miként lehetséges a sematizáció mozzanatának és működésének tapasztalat általi kifejtése (vö. RITTER 2007, 23; DOSTAL 2006, 143. skk.; SCHWENDTNER 2008, 182. sk.)? Mindez azt jelzi, hogy 1927-ben Heidegger nem jutott közelebb annak megoldásához, hogy miként lehet az „ittlét időbeliségétől” a „lét temporalitásához” eljutni. Heidegger időelemzései Kanthoz hasonlóan inkább arra mutatnak rá, hogy az idő a filozófia számára végső soron örök kihívás marad. Gyakorlati és morális értelemben fel kell ugyan tennünk a lét időbeli értelmére, céljára és jelentésére irányuló hermeneutikai kérdést, de filozófusként (vagy tudósként) nem tudunk e kérdésre végső, megalapozott választ adni. Az időkérdésnek filozófiailag nincs megoldása, csak értelme van. Ezen az úton a filozófia nem szolgálhat pozitív eredménnyel, lényege inkább a dolgok átfogó végiggondolására és „megnehezítésére” irányuló törekvésben ragadható meg.

## KITEKINTÉS A KÉSŐI HEIDEGGERRE

Heidegger az 1947-ben megjelent *Humanizmus-levél*-ben úgy fogalmaz, hogy a *Lét és idő*nek azért kellett félbeszakadnia, mert nem tudta a szubjektivitást elhagyó gondolkodást véghezvinni, az „Idő és lét”-hez vezető fordulatot kellően kimondani, mivel a *Lét és idő* a lét megértését még a szubjektivitás teljesítményének tekintette, és nem „a lét világló tisztásához kötődő eksztatikus vonatkozásként” gondolta el (WGM, 328; magyarul: 2003, 304. sk.). Bár az „alap” szó már ekkor is ellentmond Heidegger eredeti szándékának, az ittlét-analitika ideiglenes, előkészítő jellegének (vö. SZ, 17; magya-

rul: 2001a, 33), a mű mégis valamiféle *transzcendentális megalapozásba* torkollt. A *Lét és idő* azt mutatta be, hogy az ember a maga véges időbeliségében, történetiségében létező, belevetett ittlét, ezért a létét az határozza meg, hogy önmagát nem a saját hatalma révén tette létezővé. A fundamentálonológiai kiindulópont mégis azt sugallta, mintha ugyanez az ittlét a történelem felett álló „szubjektumként” létezne, önmaga eredetét is tételezné. A mű csúcspontja, az ittlét történetiségének kidolgozása, így voltaképpen ellentmondást rejtett magában, hiszen az ittlét nem tekinthető *fundamentum inconcussum*nak, amely alapja egy felépítendő ontológiának, hanem csupán *fundamentum concussum*nak, melynek egyetlen tanulsága az, hogy a létkérdésnek nincs „fundamentuma”, alapot adó nyugvópontja, mert a filozófia magában a „fundamentumban”, a létkérdés megalapozásában válik alaptalanná (ZSD, Protokoll, 34). A késői Heidegger ezért a megalapozás szándékát, s ezzel együtt a fundamentálonológia címet is teljesen feladta. Míg a fiatal Heidegger egy fundamentálonológiai alapvetés előkészítéseként és kulcsaként végzi el az ittlét idői analitikáját, a lét értelmét az egzisztencia időbeliségébe ágyazott tematizáció révén kívánja megalapozni, addig a késői Heidegger a léthez úgyszólván a transzcendentális megalapozás gondolata nélkül törekszik odafordulni, így a lét megértését/megismerését már nem az ember teljesítményeként, hanem a léthez kötődő „eksztatikus vonatkozásként” gondolja el. A szubjektum produktivitása helyett egy eredeti létviszonyról van szó, melynek tétje, hogy mi módon tartozik az ember a lét igazságához.

A 30-as évektől Heideggert már nem kifejezetten az időnek az emberi szubjektivitáshoz való viszonya foglalkoztatja, hanem a lét és emberi szubjektivitás eredendőbb viszonya, összetartozása a Lét eseményében. Azok az időstruktúrák, amelyek korábban az emberi ittléthez kapcsolódtak, most a Lét eseményére vonatkoztatottak. Míg a fiatal Heideggernél az idő az emberi egzisztencia létszerkezetét (*Zeitlichkeit*), tényleges önazonosságát (*Geschichtlichkeit*) és létmegértésének horizontját (*Temporalität*) alkotta, addig a késői Heideggernél az idő magának a történeti Létnek, a Lét eseményének a sajátja. A hermeneutika ittlétre vonatkoztatott alkalmazása eltolódik a Lét irányába, ahol már nem az egzisztencia időbeliségének önmegértéséről (*Selbstausslegung*), hanem az idővonatkozást magában rejtő Lét megértéséről (*Seinsverstehen*) van szó. Az idő funkciója így megváltozik: már nem csupán a véges emberi szubjektivitás feltárultsága és létmegértése számára konstitutív, hanem az emberi szubjektivitás és Lét közötti eredendőbb kapcsolathoz való hozzáférés lehetősége számára is. A késői Heidegger gondolkodásában bekövetkezett fordulat hatására úgy tűnik, mintha idő és szubjektivitás kérdése teljességgel háttérbe szorulna, de valójában inkább arról van szó, hogy a kérdés egy egészen más formában „megismétlődik”.

A *Lét és idő* thanatológiai időfogalma teljesen eltűnik. Már nem az emberi ittlétről van szó, ahol az idő mint *principium individuationis* jelenik meg, és ezért meghatározó szerepet játszik a „szubjektum”, az individuális lét felépítésében. Heidegger ehelyett lét és ember viszonyáról beszél, amelyet egy ponton azonban *singulare tantum*nak, azaz sajátot adó, sajátta tevő eseménynek nevez. A Lét eseménye, az *Ereignis*, ezért nem csupán esemény, amelyben a lét történik, hanem egyúttal olyan esemény, amely *Er-eignis*, azaz sajátot-adó, sajátta-tevő. Igei alakjában nemcsak intranzitív, hanem tranzitív jelentéssel is bír. Benne megy végbe az, hogy az ember számára 'adódik idő' és 'adódik lét'. Ezáltal a létező nem csupán teret és időt kap a létezéshez, vagyis megtörténik, hanem e sajátot-adó esemény által sajátítja el önmagát, azaz jut el a létező mindenkor önmagához. E sajátot-adó esemény, amely az embert legsajátabb lété-

hez juttatja, maga is idői jelleggel bír, időbeli folyamat. Így mégis azt láthatjuk, hogy az időfogalomban történt hangsúlyváltozás nem csekély: míg a *Lét és idő* a halállal mért emberi lét józan temporális fenomenológiáját nyújtja, amely az időt mint az „ember önértelmezéseit” tárgyalja, addig a késői Heidegger minden igyekezete arra irányul, hogy ugyanebben a tapasztalatban meglássa a „lét ajándékát”.

Ehhez hasonlóan a korábbi temporalitástematika is háttérbe szorul. Az ittlét létmegértésének horizontjaként elgondolt időfogalom helyén a 30-as években az eseményként értett Létnek az a sajátossága áll, amit Heidegger idő-térnek (*Zeit-Raum, Zeit-Räumlichkeit*), alkalmanként idő-játék-térnek (*Zeit-Spiel-Raum*) (GA 65, 271. sk., 371, 375, 379), a 60-as években pedig a Lét világló tisztásának (*Lichtung*) nevezett. Míg a fiatal Heidegger számára a temporalitás az a horizont volt, amelyen belül az ittlét létmegértése egyáltalán végbemehet, addig az idő-játék-térként, később a Lét világló tisztásaként megnevezett „időt» – Heidegger szerint – úgy kellene megtapasztalnunk mint a Lét igazságának eksztatikus játék-terét”, amely játék-térben mint igazságban a létező képes gondjaiba venni és megóvni a Létet (GA 65, 242. sk.). Az így megnevezett idő-játék-tér mint a Lét tisztásán álló ember időbelisége azonban már nem csupán az ittlét újra elgondolt eksztatikus időbelisége, hanem az időileg és térileg értett Lét (*Seyn*) működése is egyben. Azt a közeget nevezi meg, amelyben Lét és ember összetartoznak.

## ZÁRSZÓ

Heidegger elképzelése a címben szereplő probléma vonatkozásában azért tűnik figyelemre méltónak, mert a szubjektív és objektív időtapasztalat közötti ambivalenciát nem próbálja sem letagadni, sem pedig egy döntéssel feloldani, hanem arra mutat rá, hogy az idő ökonómiája mindkettőt magában foglalja. Írásomban azt próbáltam bemutatni, hogy Heidegger számára az idő *szubjektív és deszubjektív* mozzanatai nem egymást kizáró vagy felváltó megközelítések, hanem egy egységes fenomén különböző aspektusai, amelyek csupán együtt képesek időtapasztalatunk valóságos, feszültségektől korántsem mentes dinamikáját leírni. A heideggeri időelemzések irányát – értelmezésem szerint – az határozza meg, hogy ezt az időtapasztalatban rejlő kettősséget egyre kevésbé próbálja a hierarchia viszonyaira leegyszerűsíteni, hanem egyre inkább e kétféle viszony korrelációját, emberi létezésben működő ambivalenciáját igyekszik megérteni. Heidegger világosan érzékeli, hogy az idő polaritásának megtartása azért olyan nehéz, mert ezen keresztül a gondolkodásnak azzal a kérdéssel kell szembesülnie, hogy miként lehet a végességet és a teljességet együttesen elgondolni. Másként fogalmazva: e kérdés téje továbbra is az, hogy minden elgondolható értelem a szubjektivitás körébe tartozik-e, vagy a filozófus kérdése kivezet a szubjektivitás köréből, amennyiben e szubjektivitás eredetét kutatja.

IRODALOM

- CSEJTEI Dezső 2001. *A halál hermeneutikája. A korai Heidegger filozófiai thanatológiája*. Veszprém: Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány.
- DOSTAL, Robert J. 2006. Time and Phenomenology in Husserl and Heidegger. In *The Cambridge Companion to Heidegger*. Charles B. Guignon (ed.): Cambridge: Cambridge University Press, 120–148.
- ESCOUBAS, Éliane 2004. Az interioritásként felfogott szubjektivitás fenomenológiai kritikája. In Boros Gábor–Ullmann Tamás (szerk.): *A szubjektum problémája. Kortárs fenomenológiai tanulmányok*. Budapest: Tudástársadalom Alapítvány, 9–20. (Világosság könyvek 1.)
- GADAMER, Hans-Georg 1993. A fenomenológiai mozgalom. Ford.: Bonyhai Gábor. *Athenaeum. Fenomenológia és/vagy egzisztenciafilozófia*, II. 1993/1, T-Twins, 179–198.
- GADAMER, Hans-Georg 1987. Der Weg in die Kehre. In *Neuere Philosophie I. Gesammelte Werke Bd. 3.* (hivatkozás: GW 3) Tübingen: J. C. Mohr (Paul Siebeck), 271–284.
- HEIDEGGER, Martin 1993. *Sein und Zeit*. (Rövidítve: SZ) Tübingen: Max Niemayer. (Magyarul: 2001a. *Lét és idő*. Ford.: Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András, Orosz István, Vajda Mihály. Budapest: Osiris.)
- HEIDEGGER, Martin 1975. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Gesamtausgabe Bd. 24. (Rövidítve: GA 24) Hrsg.: W. Biemel. Frankfurt am Main: Klostermann. (Magyarul: 2001b. *A fenomenológia alapproblémái*. Ford.: Demkó Sándor. Budapest: Osiris/Gond-Cura Alapítvány.)
- HEIDEGGER, Martin 1998. *Kant und das Problem der Metaphysik*. (Rövidítve: KPM) Hrsg.: F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main: Klostermann. (Magyarul: 2000. *Kant és a metafizika problémája*. Ford.: Ábrahám Zoltán, Menyes Csaba. Budapest: Osiris.)
- HEIDEGGER, Martin 1992. Az idő fogalma. In *Az idő fogalma. A német egyetem önmegnyilatkozása. A rektorátus 1933/34* Ford.: Fehér M. István. Budapest: Kossuth, 27–51.
- HEIDEGGER, Martin 1976. *Wegmarken*. (Rövidítve: WGM) Hrsg.: F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main: Klostermann. (magyarul: 2003. *Útjelzők*. Budapest: Osiris.)
- HEIDEGGER, Martin 1989. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Gesamtausgabe Bd. 65, (Rövidítve: GA 65) Hrsg.: F.-W. von Hermann, Frankfurt am Main: Klostermann.
- HEIDEGGER, Martin 1969. *Zur Sache des Denkens*. (Rövidítve: ZSD) Tübingen: Niemeyer.
- HEIDEGGER, Martin 1987. *Zollikoner Seminare*. (Rövidítve: ZS) Hrsg.: Merard Boss, Frankfurt am Main: Klostermann.
- HEIDEGGER, Martin 1978. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Gesamtausgabe Bd. 26. (Rövidítve: GA 26) Hrsg.: Klaus Held, Frankfurt am Main: Klostermann.
- LÉVINAS, Emmanuel 1979. *Le Temps et l'Autre*. Montpellier: Fata Morgana.
- ITTER, Joachim 2007. *Szubjektivitás. Válogatott tanulmányok*. Ford.: Papp Zoltán. Budapest: Atlantisz.
- SARTRE, Jean-Paul 2006. *A lét és a semmi*. Ford.: Seregi Tamás. Budapest: L'Harmattan–Szegedi Tudományegyetem Filozófia Tanszék–Magyar Filozófiai Társaság.
- SCHWENDTNER Tibor 2008. *Husserl és Heidegger. Egy filozófiai összecsapás analízise*. L'Harmattan–Magyar Daseinanalitikai Egyesület.
- TUGENDHAT, Ernst 1976. *Die Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlin: Walter de Gruyter.
- VON HERMANN, F.-W. 1974. Zeitlichkeit des Dasein und Zeit des Sein. In *Subjekt und Dasein. Interpretationen zu 'Sein und Zeit'*. Frankfurt am Main: Klostermann, 76–91.